

ENTRE LAS FRONTERAS GRIEGA Y LATINA. ITINERARIO INTELLECTUAL DE AVERROES

Dr. Rafael Ramón Guerrero

Universidad Complutense. Madrid

«En esplendor el Oriente cruzó el mar
Mediterráneo. Si conoces las rimas de Calderón,
debes conocer y amar a Hafiz»

Goethe: *Diván oriental-occidental*.

El gran poeta alemán supo expresar, en su *Diván oriental-occidental* (*West-Östlicher Diwan*), que Oriente y Occidente, no sólo entendidas como regiones geográficas, sino también, y fundamentalmente, como los dos grandes ejes sobre los que ha girado la cultura en el mundo, porque han sido creadores de ella, sólo han podido encontrarse y fecundarse mutuamente en las riberas del Mediterráneo. Lo ilustra con dos de los más notables representantes de esas culturas, el español Calderón y el persa Hafiz, todo un símbolo del pensamiento islámico e iranio. Un Mar donde las más genuinas culturas creadas a su vera, la greco-occidental y la semítico-islámica o medio-oriental, han sabido fecundarse mutuamente y dar lugar a una de las más grandes creaciones culturales que la humanidad ha visto nacer a lo largo de los últimos años medievales, aquélla que hoy suele ser considerada como “occidental”, pero en cuyo seno laten de manera constitutiva, con una fuerza desgarradora, los elementos orientales sin los cuales ella no habría podido darse. Y ello, a pesar del carácter fronterizo que siempre ha tenido este mar.

Oriente y Occidente parecen oponerse a menudo, porque, considerada nuestra civilización como occidental, tendemos a oponer nuestras costumbres a las orientales, llegando incluso a suponer que ambas son irreductibles. Oriente y Occidente fueron fronteras superadas precisamente por la labor cultural llevada a cabo por una civilización, uno de cuyos representantes más genuinos fue la figura de Abû l-Walîd ibn Rušd, nuestro Averroes (1126-1198). El filósofo cordobés, al haber sabido recoger cuanto reflexionó el mundo griego y al haberlo transmitido al

mundo latino, se convirtió así en un pensador de frontera entre esas dos grandes civilizaciones.

1.- Conocimiento de la filosofía griega en el Islam

Nadie parece poner en duda que nuestro más primitiva forma de civilización y de cultura es oriental. Grecia creó la ciencia y el pensamiento sobre cimientos orientales. La civilización que ésta desarrolló perduró a lo largo de los siglos. Sin embargo, la pervivencia del saber griego en Roma durante los primeros siglos de la era cristiana fue tan precaria, que difícilmente habría podido sobrevivir más tarde si no fuera por lo que el notable historiador de la ciencia, George Sarton (m. 1956), llamó la tercera gran oleada de sabiduría oriental¹, la procedente de Arabia y Persia, cuyas civilizaciones, aunadas por el impulso del Islam, se convirtieron en creadoras de saber, explicándose la vigorosidad y aptitud de la nueva civilización islámica a partir del injerto de lo árabe con lo persa, fecundado poco después con la presencia de lo griego.

El Islam fue el elemento que hizo posible la aparición y desarrollo de esta gran civilización que se extendería por el Mediterráneo y que daría, a la larga, unos frutos muy considerables. Porque, en efecto, fue la civilización creada por el Islam, cuando entró en contacto con lo que subsistía de la antigua civilización greco-romana, la que promovió la aparición de un gran cambio en el mundo mediterráneo, fruto del cual es la Europa en la que hoy se vive. La Edad Media fue, en este sentido, mucho más importante de lo que se suele pensar, porque fue la época histórica en la que la Europa de nuestros días apareció con la civilización y cultura en la que ahora nos vemos integrados. Un encuentro que comenzó poco a poco, cuando el Islam fue ocupando los territorios en que la civilización mediterránea era única y el Mediterráneo constituía el *Mare Nostrum*.

El Islam presentó desde sus orígenes una clara visión del mundo que se fue ampliando a lo largo de los primeros siglos de su expansión y que fue seguida en sus grandes líneas por sus fieles. Una visión del universo que implicaba, desde sus mismos inicios, una concepción religiosa de la humanidad, una determinada noción política con una perspectiva sobre las relaciones de los hombres entre sí y, en fin, una amplia y creadora concepción cultural de la realidad, que permitía conocer, estudiar y transformar el entorno natural y artificial en el que vive el hombre.

Habiéndose originado en la cultura propia de la Arabia del siglo VI, poco influida por la circundante cultura helenística y cristiana, sin embargo, pronto muchos de los convertidos al Islam, tras la rápida expansión de éste, aportaron

¹ “Oriente y Occidente en la historia de la ciencia”, *Al-Andalus*, 2 (1934) 276.

elementos de cultura helenística, que contribuyeron a desarrollar el propio credo islámico a partir de esos elementos. Fue posible por el contacto que se mantuvo con la filosofía y la ciencia griegas, que llegaron a convertirse en parte del acervo cultural de la civilización islámica, en la que obtuvieron, además de un importante desarrollo, una continuidad con la vieja cultura mediterránea, llegando a ser la civilización islámica la heredera directa de esa gran cultura.

Aun habiendo recibido la influencia de otras culturas, como la persa y la india en particular, fue sin embargo la ingente cantidad de saber que llegó al mundo árabe desde mediados del siglo VIII hasta finales del siglo X, en que una gigantesca empresa de versión de textos griegos al árabe, a veces a través del siríaco, la que puso a disposición de los estudiosos de lengua árabe -fueran musulmanes o no- gran parte del saber filosófico y científico producido en la Grecia clásica y helenística, desde su época más excelsa hasta las últimas creaciones del neoplatonismo griego de los siglos VI y VII. El movimiento de traducción se inició cuando la dinastía abasí sustituyó a los omeyas; se mostró en líneas generales favorable a las ciencias y a las letras, creó unas estructuras abiertas a las influencias culturales de los diversos pueblos y comenzó a desarrollar una política de continuidad con la tradición cultural del imperio sasánida.

Este movimiento suscitó diversas cuestiones en la sociedad que lo impulsaba, algunas de ellas difíciles de resolver por la falta de datos. Se trata de saber no sólo qué y por qué se tradujo, sino también los problemas metodológicos y de lenguaje que plantearon, tanto en lo que concierne al vocabulario como a la estructura de la lengua misma. Durante el amplio periodo que duró, se tradujeron muchos textos de la filosofía y de la ciencia griegas, versiones que, además de preservar para la posteridad numerosos textos griegos perdidos en su original o tradiciones manuscritas más fidedignas que las existentes en su original, hicieron posible el elevado nivel al que llegó la filosofía en el mundo musulmán, convirtiendo a la civilización islámica en la sucesora de la civilización helenística, asegurando la pervivencia del mundo griego clásico en un momento en que el occidente latino apenas lo conocía.

2.- Averroes, receptor de la filosofía griega.

Hay un texto de Averroes que expresa con claridad cuál fue su posición ante la filosofía anterior. Es el siguiente:

«Lo que dice [Aristóteles] es una obligación sobre el deber de los modernos para con los antiguos. Pues los antiguos ocupan respecto de los modernos la misma posición que los padres respecto de los hijos, pero el parto de éstos es más noble que el

parto de los padres, porque los padres engendran nuestros cuerpos pero los sabios engendran nuestras almas. El agradecimiento a ellos es más importante que el agradecimiento a los padres, la piedad con ellos es más necesaria, el amor hacia ellos es más intenso y seguir su ejemplo es más conveniente. Con este objetivo ha sostenido firmemente que no debemos limitarnos, respecto al agradecimiento a nuestros antepasados, a dar gracias a quienes nos han enseñado opiniones verdaderas, y son aquéllos cuyas opiniones son como las nuestras, sino también a aquéllos cuya opinión no compartimos. Pues éstos también, en tanto que han hablado sobre la investigación de las cosas, han educado nuestros intelectos y nos han hecho adquirir por medio de esto la facultad para percibir la verdad. Para Aristóteles es un deber [agradecer] un poco a quien ha precedido a aquél que tiene conocimiento de la verdad y [agradecer] más a quien después de ellos la trae y es el único que se ocupa de ella, de tal manera que perfecciona en él la verdad. Cuánto agradecimiento se le debe es algo a lo que está obligado quien viene después de él, debiéndole agradecer su conocimiento de la verdad y agradecerle a él, ocupándose de sus doctrinas, comentándolas y aclarándolas para todos los hombres. La ley (*šarī'a*) propia de los filósofos (*hukamā'*) es investigar la totalidad de los seres, porque el mejor culto que se le puede dar al Creador es conocer las cosas que ha hecho, [un conocimiento] que lleva a conocerlo a Él mismo en realidad, lo cual es, para Él, la más noble de las acciones y la más favorable que tiene, que Dios nos concede respecto a quien lo usa con este culto, que es el más noble de los cultos, y lo emplea con esta obediencia que es la más elevada de las obediencias. Y lo que ha dicho en este capítulo se comprende por sí mismo. Nadie tiene por sí capacidad para hallar las artes prácticas y teóricas en su mayor parte, pues el que viene después sólo se perfecciona con la ayuda del predecesor en ellas; si no existiera el antecesor, no existiría el que viene después»².

Este texto de Averroes pertenece a su *Gran Comentario a la Metafísica*, cuyo comentario segundo al libro II de la *Metafísica* se refiere al reconocimiento histórico y progresivo de la razón humana³. Averroes afirma con Aristóteles la necesidad de agradecimiento que debe haber en quienes recogen parte de la cultura elaborada por

² Averroes, *Tafsīr mā ba'd al-tabi'a*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938-1952, Vol. I, pp. 8-10. Comentario a *Metafísica*, II, 1, 993b13-19. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, vol. VIII, Venetiis apud Iunctas, 1562, fols. 29r-29v.

³ La versión latina no reproduce en su integridad el texto árabe

los predecesores. Hay que agradecerles, como a los padres, lo que han engendrado: los padres engendran nuestros cuerpos, pero los sabios que nos han precedido engendran nuestras almas. Reconocerles su contribución, amarles por lo que nos han dado y seguir su ejemplo son tareas obligatorias para el hombre. Averroes concibe aquí la labor del filósofo como una investigación de la totalidad de lo real. Es la ley (*šarī'a*) propia de los filósofos. El término, por sus connotaciones islámicas, debe ser entendido como una obligación para el sabio, como la ley que rige toda la actividad del filósofo. Y es esa investigación de la realidad a que le lleva la Ley -en una identificación con la Ley islámica que Averroes realiza⁴- la que obliga a Averroes a volverse hacia quienes habían iniciado y perfeccionado el conocimiento de la realidad, los filósofos antiguos, esto es, los griegos:

«Resulta evidente de esto que el estudio de los libros de los antiguos es obligatorio por la Ley, puesto que la intención y el objetivo que buscan en sus libros es el mismo al que nos induce la Ley»⁵.

Para Averroes, como antes lo fue para Aristóteles⁶, el conocimiento que el hombre obtiene de la verdad es algo que se elabora poco a poco, que se va constituyendo con el transcurso de los tiempos. La verdad es una adquisición del hombre que requiere de un esfuerzo arduo y lento, de un transcurrir del tiempo en el que se aúnan los desvelos de muchos hombres en un proceso continuo y progresivo que no reniega de cuanto anteriormente se ha alcanzado. De ahí la importancia de conocer cuanto han aportado los predecesores, cuando sostiene que el que viene después sólo se perfecciona en las artes prácticas y teóricas con la ayuda del que le ha precedido en ellas. Si éste no hubiese existido, tal perfeccionamiento no se habría dado.

Los biógrafos insisten en la gran formación religiosa, jurídica y científica que recibió Averroes. El aprendizaje del derecho y de sus fundamentos metodológicos le llevó a acentuar su interés por la objetividad, la lógica y la racionalidad. Fue quizá lo que le llevó al conocimiento de Aristóteles y de su método de argumentación

⁴ Así lo sostiene con claridad en otra obra suya: «Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos —pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor—, y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre (la filosofía) es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa», *Kitâb Fasī al-maqāl*, Arabic Text, edited by George F. Hourani, Leiden, 1959, pp. 5-6; trad. española: Averroes: *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 76.

⁵ *Fasī*, ed. cit., p. 11; trad. cit., p. 81.

⁶ También lo fue para el filósofo árabe al-Kindī (m. ca. 870), cf. R. Ramón - E. Tornero, *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, pp. 47-8.

científica. Se sabe que llegó a la filosofía por el estudio de la medicina y de las matemáticas y que estudió a Aristóteles mientras se ejercitaba en medicina, lo que explica que se interesara también por las ciencias naturales de Aristóteles, lo que ayuda a comprender su pensamiento. El acontecimiento narrado por el biógrafo al-Marrâkušî de su presentación ante el sultán almohade por Ibn Tufayl tuvo gran importancia para su vida posterior y para el desarrollo de su filosofía, puesto que significó su dedicación completa a Aristóteles, al recibir el encargo de comentar los libros del maestro griego, aunque se sabe que con anterioridad ya había escrito algunos resúmenes de ellos, al menos de las obras lógicas, además de obras de medicina y de derecho.

Por la dedicación que consagró a Aristóteles y a sus obras fue conocido en el mundo latino como el Comentador por antonomasia. Se esforzó en comprender el pensamiento del maestro griego y los frutos de ese esfuerzo fueron sus tres lecturas del texto de Aristóteles, es decir, los tres tipos de comentarios que realizó: los *Yawâmi* (pequeños comentarios, resúmenes o epitomes), *Talâjis* (comentarios medios o paráfrasis) y los *Tafsîrât* (las exégesis o grandes comentarios). Los primeros son pequeños compendios o resúmenes dirigidos a los que se inician en la filosofía. Los segundos son obras en las que, apoyándose en el texto aristotélico, expresa su propio pensamiento, introduciendo explicaciones y ejemplos que toma del mundo musulmán. En fin, los terceros, los verdaderos comentarios, siguen los modelos usuales de este tipo de literatura; presenta en ellos el texto aristotélico completo, que es explicado, criticado a veces y comparado a lo que otros autores han dicho sobre ello; el interés por comprender puntualmente a Aristóteles, le llevó en estos comentarios a realizar tareas de crítica textual, aun sin saber griego: unas veces compara las diferentes traducciones de un mismo pasaje, otras indica la existencia de lagunas en el texto aristotélico que tiene entre manos, otras, en fin, corrige lo que le parece incoherente o incomprensible en la traducción que maneja. Además de sus comentarios al *corpus aristotelicum*, escribió comentarios a la *República* de Platón, conservada en las versiones latina y hebrea, y a obras de Galeno, Alejandro de Afrodisia, Temistio, al-Fârâbî y Avempace, en textos hoy perdidos. Todo ello refleja el gran conocimiento que había adquirido de la filosofía griega y, en especial, de la aristotélica.

3.- Averroes ante la filosofía griega.

Contra las implicaciones necesitarista y causalista que se inferían de la explicación del universo ofrecida por al-Fârâbî y Avicena, reaccionó el Islam tradicional y ortodoxo, asustado por el peligro que tales implicaciones entrañaban para la visión clásica que el Islam tenía de las relaciones entre Dios y el universo. Algazel dirigió la oposición intelectual al criticar tres tesis de los filósofos que, por

atentar contra principios fundamentales del Islam, tachó de *kufir*, esto es, de infidelidad o incredulidad: haber sostenido la eternidad del universo; haber negado que Dios conoce los particulares -lo que significaba rechazar la Providencia divina-; y, en fin, haber excluido la resurrección de los cuerpos. Para llevar a cabo tal crítica compuso su conocida obra *Tahâfut al-falâsifa* (*La destrucción de los filósofos*)⁷.

Averroes replicó a este ataque con su *Tahâfut al-tahâfut* (*La destrucción de La destrucción*)⁸, en donde, además de defender las tesis filosóficas, se propuso también purgar las doctrinas aristotélicas del neoplatonismo que los filósofos anteriores habían introducido en ellas. Tal fue una de las razones por las que pretendió, como una de las tareas primordiales de su vida, llevar a cabo un comentario completo de la obra de Aristóteles, en su deseo de dar a conocer el verdadero pensamiento del filósofo griego, aunque no pudo librarse por completo del neoplatonismo al permanecer en él determinadas concepciones de orden religioso⁹.

Para Averroes, el discurso algazeliano no es un lenguaje estrictamente filosófico, porque los razonamientos de los que se sirve son meramente probables, dialécticos o retóricos y persuasivos, pero no demostrativos ni, por consiguiente, científicos. Así, la obra comienza exponiendo el primer argumento dado por Algazel contra los filósofos, referente a la doctrina de la eternidad del universo. Para exponer las teorías de los teólogos y de los filósofos peripatéticos sobre si el mundo es eterno o creado, Averroes dedicó, además de muchas páginas del *Tahâfut al-tahâfut*, un opúsculo original, no conservado en su original árabe, pero sí en su versión hebrea, la *Maqâla fi kayfiyya wu'yûd al-âlam* (*Discurso sobre cómo es la existencia del universo*)¹⁰, en donde afirma que el universo es eterno y creado, al desvincular la creación en el tiempo de la creación de la nada: la mayor parte de los desacuerdos entre filósofos y teólogos se deben a la ambigüedad de lo que es llamado pre-eterno y originado temporalmente¹¹.

Hay un texto muy significativo, en el que expresamente señala el error de Algazel en sus luchas contra los filósofos:

⁷ *Tahâfut al-falâsifa*, texte arabe établi par M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927.

⁸ *Tahâfut al-tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Dar el-Machreq, 1930. *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, in The Latin Version of Calo Calonymos, edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, The Marquette University Press, 1961. *Tahâfut al-tahâfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), translated with introduction and notes by S. Van den Bergh, London, Luzac, 1954; reprinted Cambridge, University Press, 1978.

⁹ Cf. J. Jolivet: "Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote", *Arabica*, 29 (1982) 225-245.

¹⁰ Cf. M. Cruz Hernández: *Abû-l-Walîd Muhammad ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, CajaSur Publicaciones, 2ª ed., 1997, p. 367, nº 59.

¹¹ Cf. B. S. Kogan: "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M. E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 207.

«Debes comprender que cuando los discursos de los filósofos son despojados de las artes demostrativas se tornan en discursos dialécticos, si son indudablemente admitidos de modo general, o en ignorados y extraños, si no son suficientemente conocidos. La causa de esto es que los discursos demostrativos sólo se distinguen de los discursos no demostrativos cuando son considerados por relación al género de la ciencia sobre el que se especula. Aquél que cae bajo la definición del género o que el género está incluido en su definición, es un discurso demostrativo; aquél en el que no se da esto es un discurso no demostrativo. Esto no es posible a menos que se defina la naturaleza de este género sobre el que se especula y se determine el modo por el que existen los predicados esenciales de este género en relación con el modo por el que no existen, cuidando de que este modo sea reconocido en cada uno de los discursos establecidos en esta ciencia, teniendo siempre presente el objeto de la mirada. Cuando el alma tiene presente que el discurso es esencial a ese género o es algo que se sigue necesariamente de su substancia, el discurso es recto; pero cuando esta relación no se presenta a la mente que especula o se presenta de manera débil, entonces el discurso es opinión, pero no es certeza. Por ello la diferencia entre la demostración y la opinión probable en la verdad del intelecto es más sutil que ver el cabello y más recóndita que el límite que hay entre la sombra y la luz, especialmente en las cosas materiales para las gentes comunes, por la confusión de lo que en ellas es esencial con lo que es accidental. Por esto vemos lo que hizo Abû Hâmid, que, al referir las doctrinas de los filósofos en éste y en otros libros suyos y al publicarlos para quienes no han estudiado en los libros de los filósofos con las condiciones que para ello se precisan, cambia la naturaleza de la verdad que hay en sus discursos o desvía a la mayoría de las gentes de todos sus discursos»¹².

Para entender esta crítica hay que saber que Averroes reduce a tres los tipos de argumentos que Aristóteles había especificado en sus obras lógicas: el demostrativo, el dialéctico y el retórico. El propio de los filósofos es el demostrativo; el de los teólogos, el dialéctico; el de la gente vulgar, el retórico, que es el que se sirve sólo de la imaginación:

«No es conveniente exponer esto a la gente común; puesto que el intelecto de la gente común no deja de recurrir a la imaginación; al contrario, lo que no pueden representarse por la imaginación lo

¹² *Tahâfut al-tahâfut*, ed. cit., pp. 409-410.

tienen por nada. Puesto que no es posible imaginar lo incorpóreo y tampoco pueden asentir a la existencia de aquello que no es imaginable, la Ley ha evitado exponerles con claridad esa idea y les describe a Dios, loado sea, con descripciones que están próximas a la facultad de la imaginación»¹³.

En esta distinción de tipos de argumentación funda Averroes la diferencia entre filosofía y religión, destinada la una a los sabios, capaces de la demostración, y la otra a la gente común, que ha de contentarse con el sentido literal del texto revelado:

«En su libro titulado *El que libera del error* [Algazel] va contra los filósofos y señala que la ciencia solamente se consigue con el aislamiento y la reflexión y que este grado de conocimiento pertenece al género de los grados de conocimiento de los Profetas. Igualmente, expone esto mismo en su libro titulado *Alquimia de la felicidad*. A causa de este desorden y confusión los hombres se han dividido en dos grupos. Uno de ellos se dedica a denigrar a los filósofos y la filosofía; el otro grupo se dedica a interpretar la Ley y a querer someterla a la filosofía. Todo esto es un error. Antes al contrario, se debe aceptar la Ley en su sentido literal y no exponer a la gente común la armonía entre la Ley y la filosofía, porque exponerles eso es exponerles las conclusiones de la filosofía sin tener demostración apodíctica de ellas. Esto no es lícito ni está permitido; me refiero a exponer algunas de las conclusiones de la filosofía a quien no tiene demostración apodíctica de ellas, porque eso no es propio de los sabios que armonizan la Ley y el intelecto ni tampoco de la gente común que está supeditada al sentido literal de la Ley»¹⁴.

Pero extiende también estos reproches a los filósofos musulmanes, a los que acusa de servirse de argumentos dialécticos y probables:

«Por esto, quien de este modo quiere demostrar al agente, lo hace por un discurso persuasivo y dialéctico, pero no demostrativo; se piensa que Abû Nasr (al-Fârâbî) e Ibn Sînâ siguieron este método para probar que todo acto tiene un agente, pero es un método que los antiguos no practicaron; ellos dos siguieron en esto a los teólogos de nuestra religión»¹⁵.

¹³ Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 124.

¹⁴ Ibidem, 122.

¹⁵ *Tahâfut al-tahâfut*, p. 54.

«Los discursos demostrativos están en los libros de los antiguos, que escribieron acerca de esta ciencia, en particular en los libros del Sabio Primero, no en lo que sobre esto afirmaron Ibn Sînâ y otros de los que pertenecen al Islam, si algo se encuentra en ellos sobre esto, pues lo que sostienen acerca de esta ciencia pertenece al género de los discursos probables, porque constan de proposiciones comunes y no particulares, es decir, ajenas a la naturaleza de lo investigado»¹⁶.

Para combatir el ataque de Algazel contra los filósofos, Averroes no utilizó el mismo sistema que ellos elaboraron, sino que recurrió a los argumentos expuestos por los antiguos filósofos y, en concreto, los de Aristóteles, porque estaba persuadido de que las obras de éste contienen el principio de toda verdad y la definitiva explicación del sistema del universo. Lo que Averroes proponía, entonces, era defender la filosofía que él creía verdadera, la de Aristóteles. Atenerse a las soluciones que se deducen de los principios aristotélicos, no usar más que los términos definidos con precisión por el filósofo griego y proponer las interpretaciones del texto que eviten doctrinas no aristotélicas, tal fue la tarea a la que se consagró, convencido de que ésta era la única manera de restaurar esa verdadera filosofía. Se trataba, pues, de evitar la mala interpretación que del pensamiento de Aristóteles se había hecho anteriormente.

Para coronar esta tarea, Averroes necesitaba, además, demostrar que nada había en la filosofía que pudiera amenazar las creencias religiosas, puesto que ambas, filosofía y religión, coinciden fundamentalmente: si hay aparente conflicto, éste se debe a los distintos modos de expresión de cada una de ellas. Expuso una teoría de la múltiple expresión, porque es múltiple el punto de vista desde el que se puede ver la realidad y, sobre todo, porque hay hombres con distintas capacidades, a los que hay que hablarle en el lenguaje apropiado. La tarea que le preocupaba se mostraba difícil en la medida en que se dirigía a una sociedad reacia a la filosofía, pero que era una tarea necesaria. A ella consagró varias obras en las que se limitó a continuar la tradición iniciada por los primeros filósofos árabes, quienes sostuvieron que filosofía y revelación no son más que dos manifestaciones distintas de una misma y única verdad, y no la expresión de una doble verdad. El fundamento de esta teoría estaba en la creencia de la unidad de la verdad en todas sus manifestaciones: para él, filosofía y revelación no tienen más que un único y mismo fin, conocer la verdad y actuar conforme a ella:

«Debes saber que el fin de la Ley es únicamente enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera. La ciencia verdadera es el conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres tal como

¹⁶ *Ibidem*, p. 325.

ellos son, especialmente los más nobles, y el conocimiento de la felicidad y de la desgracia en la otra vida. La práctica verdadera consiste en realizar actos que promuevan la felicidad y evitar aquellos que procuren la desgracia»¹⁷.

4.- La recepción de Averroes por la filosofía latina.

Averroes gozó durante su vida de un gran aprecio y respeto, como afirman diversas biografías de autores posteriores. A pesar de ello, fue víctima de persecución y se vio forzado al destierro de su Córdoba natal. Acusado de muchos errores, fue desterrado a Lucena, población tradicionalmente judía. La condena, sin embargo, no fue contra Averroes, sino contra la filosofía, por sostener que la razón es criterio de la ley religiosa y por afirmar que la verdad consiste en la demostración lógica¹⁸. Rehabilitado, volvió a Marrakeş para morir al poco tiempo de llegar en diciembre de 1198.

¿Qué podía esperar ya Averroes en el mundo árabe? ¿Cuál fue su destino en el medio en el que vivió y de cuya cultura se nutrió? Su fortuna aquí no pudo ser más desoladora. Como ha escrito Miguel Cruz Hernández¹⁹, «recorrer las huellas del pensamiento y aún del simple nombre de Ibn Ruşd entre los siglos XIII al XIX en el mundo islámico es uno de los más difíciles y descorazonados esfuerzos». Apenas hay mención suya en autores posteriores. Con el olvido y la ignorancia de sus obras, Averroes vio desaparecer su pensamiento de la escena musulmana.

En el mundo judío fue leído y comentado desde el siglo XIII hasta el siglo XV. Incluso algunas de las versiones latinas de sus obras fueron debidas a traductores judíos, después de haber sido vertidas al hebreo. Configuró una corriente de pensamiento en la que su nombre y sus ideas fueron preferentes, aunque los autores que pertenecieron a ella no fueron los más representativos de la comunidad judía, porque apenas pudieron modificar la lectura tradicional que del pensamiento se hacía en ella.

La suerte de Averroes en el mundo latino cristiano fue muy distinta. Se puede decir, incluso, que, si hoy nos ocupamos de Averroes, fue por la fortuna que tuvo en aquel mundo, donde fue conocido como el *Comentador* por antonomasia, contribuyendo poderosamente a la formación del pensamiento europeo. Sin embargo, pronto se formó en torno a él una desgraciada leyenda que ha perdurado

¹⁷ *Sobre filosofía y religión*, p. 97.

¹⁸ Al-Ansârî: *Al-Dayl wa-l-takmila*, ed. I. ‘Abbâs, Beirut, 1973, vol. VI, p. 27.

¹⁹ *Abû l-Walîd b. Ruşd*, p. 275.

durante siglos y que ha pesado como una losa para acercarse a sus escritos y comprender su verdadera concepción filosófica.

Cuando Averroes moría, ya hacía tiempo que algunas obras de Aristóteles eran leídas en Europa. Entre 1175 y 1187, el inglés Daniel de Morley conocía la ciencia natural aristotélica aunque fuera en traducciones procedentes del árabe, según se deduce de su libro *Philosophia*, escrito entre esos años²⁰. Y la necesidad de entender las obras aristotélicas y de explicar el valor autónomo de la razón, tal como ésta se expresaba en las obras científicas traducidas del árabe, llevó a los latinos a buscar la *doctrina Arabum*, ocupándose de leer los textos de Avicena primero y luego, más tarde, los de Averroes. En esta lectura de las obras de Averroes para interpretar el pensamiento de Aristóteles hubo dos momentos en la historia. El primero tuvo como escenario principal París a lo largo del siglo XIII y comienzos del XIV, con las primeras traducciones directas del árabe y con las condenas de 1270 y 1277. El segundo momento estuvo vinculado a Italia, durante los siglos XV y XVI, con nuevas versiones, ahora realizadas a partir de textos hebreos, y las ediciones venecianas de sus obras. Cruz Hernández ya señaló los criterios para conocer su influencia en el Occidente²¹.

Fue sobre todo el primero de ellos el que convirtió a Averroes en ese pensador de frontera cuyo pensamiento pasó allende al-Andalus, para insertarse plenamente, en muchas de sus concepciones, en la historia de la filosofía occidental²². Incluso se ha asociado a su nombre un movimiento que no deja de ser ambiguo en su denominación: el llamado “averroísmo latino”. Si por “averroísta” se ha de entender a todo aquel que aceptó tesis de Averroes, entonces Alberto Magno y Tomás de Aquino deberían con toda propiedad ser considerados como averroístas. Alberto Magno había reivindicado el valor autónomo de la razón, como creadora de un ámbito de conocimiento propio, el de la ciencia y la filosofía. Y Tomás había aceptado muchos elementos doctrinales de Averroes, además de reconocer también el valor de la razón.

Sancionadas muchas de sus tesis en las famosas condenas de 1270 y 1277, su nombre comenzó a ser sospechoso. Se llegó a hacer de Averroes el intérprete y el sostenedor de todas las dudas e incredulidades que aparecían en la época. Sin embargo, el estudio de Averroes permaneció en París y se difundió sobre todo por el

²⁰ Cf. Ch. Burnet: “The Introduction Aristotle’s Natural Philosophy into Great Britain: A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence”, *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, ed. J. Marenbon, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 27-28.

²¹ Cruz Hernández, M., «El averroísmo en el Occidente medieval», *Convegno Internazionale Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 17-64.

²² Cf. R. Ramón Guerrero: “La transmisión a Europa de Averroes”, *Averroes y los averroísmos*, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1999, pp. 103-128.

norte de Italia, donde se estableció en las universidades de Bolonia y Padua, perdurando aquí hasta el siglo XVI. La extinción del averroísmo se produjo, según Renan²³, con el triunfo de la filosofía de la época moderna, con el inicio de la ciencia positiva y experimental. El fin del averroísmo fue, por un lado, el triunfo del método racional y científico; pero, por otro, fue también la victoria de la ortodoxia religiosa.

Intérprete de Aristóteles, Averroes fue, a su vez, interpretado. Hubo que esperar hasta el siglo XIX, para recuperar al genuino Averroes y para que la leyenda forjada en torno a él comenzara a ser destruida. Desde entonces es cuando se ha podido valorar la verdadera contribución de Averroes a la historia del pensamiento occidental y a reconocer en él a uno de los pilares sobre los que, poco a poco, se fue asentando la modernidad.

.....

²³ E. Renan: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, Michel Lévy, Libraires-Éditeurs, 1852, deuxième édition revue et augmenté, 1861, pp 413-415.